

ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN EL ITINERARIO INTELECTUAL DE JACQUES Y RAÏSSA MARITAIN

JOSÉ LUIS ILLANES

En la obra, a la vez acto de homenaje, semblanza biográfica e intento de síntesis de un pensamiento, que Henry Bars dedicó a Jacques Maritain en 1959, destinó un capítulo, el último, a describir lo que tituló «Passage de l'esprit», en otras palabras, la doctrina espiritual y, de algún modo, la personal experiencia a ese respecto del gran pensador francés¹. La decisión tomada por Henry Bars va al centro del pensamiento y de la vida de Jacques Maritain. Y no sólo de Jacques Maritain sino también de su esposa Raïssa, ya que ambos esposos, unidos en muchos aspectos, lo estuvieron particularmente en la espiritualidad.

El matrimonio Maritain ofrece, por lo demás, no sólo un testimonio muy claro de vida cristiana hondamente vivida, sino además un ejemplo del empeño intelectual que esa vida reclama en quien, como era el caso de los Maritain, aspiraba no sólo a vivirla, sino a dar especulativamente razón de lo que implica. Vale por eso la pena seguir su itinerario, centrándonos en un aspecto concreto, aunque central: la contemplación y, más específicamente, la relaciones entre contemplación y acción.

EN EL HORIZONTE DEL ABSOLUTO

Educado en un ambiente fuertemente secularizado y laicista, Jacques Maritain experimentó, no obstante, muy desde el principio, unas ansias de absoluto que se acentuaron al encontrar en las aulas universitarias a la que sería poco después su esposa. Esas ansias, y el contraste con el academicismo de gran parte de la docencia filosófica que recibían, fue uno de los factores decisivos en su conversión, en 1906,

1. H. BARS, *Maritain en notre temps. Essai*, Paris 1959; el capítulo que mencionamos ocupa pp. 285-353.

a la fe católica². La radicalidad de esa conversión provocó en Jacques Maritain, junto a una profunda sensación de plenitud, una crisis por lo que se refiere a la orientación de la existencia, y más concretamente respecto a esa dedicación a la filosofía que había constituido hasta ese momento el horizonte de su vida intelectual. ¿Tiene sentido un trabajo de la inteligencia como el que la filosofía supone en quien, en virtud de la fe, sabe que está en presencia, mejor, en comunión, con el Absoluto (que ahora puede, y debe escribirse con mayúscula)? Esa situación se mantuvo, con oscilaciones, hasta el encuentro, en 1909 y 1910, con la obra de Santo Tomás de Aquino. «Gracias a Raïssa —escribe en su *Carnet de notes*— empiezo a leer la *Suma teológica*. Como para ella, es una liberación, una inundación de luz. El intelecto encuentra su patria»³.

La lectura de la *Suma teológica* y de otros escritos tomistas —sea del propio Aquinate, sea de alguno de sus seguidores, especialmente Juan de Santo Tomás— operó, en Jacques Maritain en dos direcciones. De una parte, le llevó a advertir que la fe no aherroja ni mortifica la inteligencia, sino que, al contrario, la estimula: la vocación filosófica tiene plena carta de naturaleza en el seno del cristianismo. De otra, puso a su disposición un planteamiento intelectual y teológico, al que acudir para analizar e intentar comprender en profundidad la vida espiritual; vida espiritual, que —no está de más anotarlo— a partir del momento de la conversión, fue creciendo en intensidad, como documentan ampliamente los escritos autobiográficos⁴.

En esos mismos escritos queda también constancia de la conexión que en ambos esposos se estableció entre la doctrina de Santo Tomás de Aquino y la vivencia espiritual. Dejando al margen otros testimonios, mencionemos lo que constituyó, sin duda, una de las iniciativas más características del matrimonio Maritain: la constitución de los «Círculos de estudios tomistas»⁵. El proyecto de dar vida a un grupo de reflexión a

2. Sobre el proceso de la conversión, y los acontecimientos que le siguieron, además de los recuerdos autobiográficos contenidos en *Les grandes amitiés*, de Raïssa Maritain (publicado, primero, en dos partes, 1941 y 1944, y luego, integrando una sola obra, en 1948, se encuentra en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. XIV, pp. 625-1083); el *Carnet de notes*, de Jacques Maritain (*OeC*, vol. XII, pp. 127-427), y el *Journal de Raïssa*, publicado por Jacques en 1963, algo más de dos después del fallecimiento de su esposa (*OeC*, vol. XV, pp. 143-497), puede consultarse la biografía de J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel. Biographies croisées*, Paris 1995, el estudio de A. PAVAN, *La formazione del pensiero di Jacques Maritain*, Padua 1967 y la síntesis ofrecida por nosotros mismos en el capítulo «Filosofar en la fe» en *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978.

3. *Carnet de notes*, *OeC*, t. XII, p. 207 (trad. castellana: *Cuaderno de notas*, Bilbao 1967, p. 77).

4. Es decir, los ya citados en la nota 2, a la que remitimos.

5. Ver respecto a estos Círculos la amplia información que Maritain incluye en el *Carnet de notes*, *OeC*, t. XII, pp. 293-358, así como J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain*, cit., pp. 217ss.

la vez intelectual y espiritual data, en la mente tanto de Jacques como de Raïssa, de comienzos de la década de 1910, pero cuajó a finales de esa década, con una primera reunión en el domicilio de los Maritain, situado en Versalles, y una segunda y otras posteriores, celebradas en Meudon, en las afueras de París, donde el matrimonio se había trasladado.

El ambiente del hogar de los Maritain, la altura intelectual y la finura espiritual y humana de los dos esposos atrajo pronto a un nutrido grupo de intelectuales, pensadores y artistas, que participaban activamente en las reuniones⁶. Los Círculos de estudios —que duraron hasta 1938, siendo interrumpidos por la situación creada como consecuencia de la guerra mundial— tenían el tono normal en las reuniones de ese tipo: exposiciones sobre temas filosóficos y teológicos, que corrían a cargo de Jacques Maritain, seguidas de diálogos e intercambio de pareceres y reflexiones. Pero la asociación promovida por los Maritain no tenía objetivos sólo intelectuales sino también espirituales. A partir de 1922 se organizan retiros espirituales, de periodicidad anual y de varios días de recogimiento en los que se alternaban momentos de predicación —que corría a cargo de uno de los teólogos más destacados de la época: el dominico Réginald Garrigou-Lagrange— con amplios espacios libres, aptos para la meditación individual o para encuentros interpersonales.

Estos retiros, que se mantuvieron también hasta 1938, y con creciente éxito —en algunos momentos llegaron a contar con mas de 200 participantes—, no constituían, en el proyecto de los Maritain y en la vida de bastantes de los que participaban una actividad saltuaria y aislada, a modo de paréntesis que sólo tangencialmente toda al resto de la existencia, sino que aspiraban a ser el inicio o la concreción de un compromiso decidido de vida cristiana. Así lo expresan con nitidez los estatutos que los Maritain redactan para los Círculos de estudios, en los que se pone de manifiesto que se aspira a impulsar a la búsqueda de la perfección cristiana y en los que se establece que, quienes se adhieren a ellos, son animados a emitir un «voto de oración», que fomenta la relación, absolutamente personal, entre cada alma y Dios⁷.

6. Sobre el ambiente de las reuniones en Meudon, ver, además de la obras ya citadas, P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris 1999, pp. 49ss. (centra su atención en la participación en esas reuniones de artistas y literatos).

7. El texto completo de los Estatutos de los Círculos de estudios tomistas está recogido en el *Carnet de notes* (*OeC*, vol. XII, pp. 408-418); del voto de oración trata la norma estatutaria V (*OeC*, vol. XII, p. 411-412). En el apartado que el *Carnet de notes* dedica a describir la historia de los círculos de estudios y de los retiros anuales, Maritain añade un amplio comentario, redactado en el momento de composición del *Carnet*, destinado a subrayar la condición laical de los participantes a esas reuniones y las diferencias entre el voto de oración, estrictamente privado, y los votos religiosos (*OeC*, vol. XII, pp. 340ss.).

Nada permite captar mejor el temple espiritual con que los Maritain abordaban los encuentros y retiros a los que acabamos de hacer referencia, que el escrito, breve pero denso que, con el título *De la vie d'oraison*, redactaron y publicaron ambos conjuntamente⁸. Con esta obra, declaran en la breve presentación incluida en la edición de 1925, no se pretende sustituir a ningún tratado de espiritualidad, sino que «se aspira a poner de manifiesto, según el espíritu de la tradición cristiana y la mente de Santo Tomás, y de modo sencillo, las grandes orientaciones que parecen adecuadas para la vida espiritual de personas que viven en el mundo dedicadas a las tareas de la inteligencia»⁹.

No es este el momento para examinar con detalle la doctrina que ahí se contiene, limitémonos por eso a dos citas representativas. La primera nos ofrece una definición de la oración y, en consecuencia, nos sitúa ante el tono general del escrito. «Por oración —escriben Jacques y Raïssa— no entendemos otra cosa que la plegaria —y especialmente la que nace de lo íntimo del alma—, en cuanto que está ordenada a la contemplación y a la unión con Dios»¹⁰. La segunda, nos enfrenta con la cuestión clave de las relaciones entre acción y contemplación, haciéndolo, y el dato es significativo, partiendo de la distinción entre vida activa y vida contemplativa, que los Maritain reciben de la tradición espiritual que les antecede y de la que no se separan, ni ahora ni en lo sucesivo, aunque abriéndose, de forma cada vez más clara, desde la vida activa a la contemplación.

«Los que están comprometidos con la vida activa —afirman en efecto— no deben renunciar a la contemplación bajo el pretexto de que su vida no tiene los rasgos de una vida contemplativa. Al contrario, tienen ahí una razón de más para aspirar a la contemplación, puesto que tienen una necesidad más apremiante de la oración. Puede ocurrir que las condiciones particulares de su vida hagan más difícil el acceso a las formas más elevadas de la contemplación, pero no por ello les está vedada su substancia. Y deben pedir a la misericordia divina la gracia de una vida interior lo suficientemente intensa como

8. *De la vie d'oraison* apareció primero, en edición fuera de comercio, en 1922; en 1925 pasó a ser editado formalmente, aunque sin nombre de autor, y en 1933, ya con indicación de los autores; la edición de 1925, recoge el texto original con cuatro notas complementarias, entre ellas el artículo *Une question sur la vie mystique et la contemplation*, publicado por Jacques Maritain en «La vie spirituelle» VII/6 (1923) 636-650, al que luego haremos referencia. Se encuentra en *OeC*, vol. XIV, pp. 11-81; el texto propiamente dicho ocupa hasta p. 53, el resto de las páginas está ocupado por las cuatro notas complementarias.

9. *OeC*, vol. XIV, p. 13 (trad. castellana: *De la vida de oración*, Buenos Aires 1943, p. 15, algo retocada, aquí y en notas posteriores).

10. *OeC*, vol. XIV, p. 21 (*De la vida de oración*, p. 27).

para que su acción dimane, al menos por el modo, de la sobreabundancia de su contemplación, *ex superabundantia contemplationis*»¹¹.

Tanto su personal experiencia espiritual como la labor realizada en los Círculos de estudios tomistas, con su prolongación en los retiros espirituales mensuales en los que participaban sobre todo seglares, impulsaban a plantear —como acabamos de verlo en el texto recién citado— la cuestión de la distinción y relaciones entre acción y contemplación. A este respecto los Maritain acogen la tradición, que remonta a Tomás de Aquino y, más remotamente, a Aristóteles, la distinción entre vida activa y vida contemplativa, aunque buscando una vía que difumine las diferencias. Esa es de hecho una de las finalidades de algunos pasajes *De la vie d'oraison*, y especialmente del artículo *Une question sur la vie mystique et la contemplation*, publicado por Jacques Maritain en 1923 y luego recogido como anexo al libro¹².

Situándose en el contexto de la polémica entonces en curso sobre la llamada «cuestión mística», es decir, sobre la naturaleza de la mística y sobre la existencia o no de una llamada universal a la mística, sea próxima, sea remota, sea en general, sea sólo respecto a alguno de sus grados¹³, Maritain no aspira tanto a mediar en el debate considerado en todas sus dimensiones, cuanto a ocuparse de aquellos aspectos que más directamente le preocupan: los que se relacionan con la contemplación, y especialmente la contemplación en quien está dedicado a tareas seculares. Para abordar la cuestión acude a uno de los autores que tuvo más influjo sobre su pensamiento, especialmente en los temas espirituales: Juan de Santo Tomás, y más concretamente a la doctrina de los dones del Espíritu Santo tal y como, presuponiendo a Tomás de Aquino, fue interpretada por el dominico portugués¹⁴.

11. *OeC*, vol. XIV, p. 34 (*De la vida de oración*, p. 44). La frase final del párrafo citado se inspira en Santo Tomás de Aquino, del que, a continuación, los Maritain reproducen un pasaje de la *Suma teológica*, concretamente II-II, q. 182, a. 1, ad 3, donde el Aquinate, después de haber afirmado la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, acude a San Agustín para responder a la objeción de quienes, deseando entregarse a la vida contemplativa, se ven llevados, por sus obligaciones, a dedicarse a otras tareas.

12. Sobre este artículo ver los datos bibliográficos ya recogidos en la nota 7. Dentro de *De la vie d'oraison* integra concretamente la nota complementaria IV (*OeC*, vol. XIV, pp. 64-80).

13. El artículo constituye la primera intervención de Jacques Maritain en ese debate, al que luego contribuyó con otros escritos, a alguno de los cuales nos referiremos más adelante. Una amplia y documentada exposición del debate en M. BELDA y J. SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998; la posición de Maritain es analizada en pp. 334-348.

14. Quizá sea el momento de recordar que, entre 1926 y 1929, Raïssa Maritain tradujo, con breves notas explicatorias, el tratado sobre los dones de Juan de Santo Tomás, publicando esa traducción primero en «La vie spirituelle» y luego, en 1930, como libro (*OeC*, vol. XIV, pp. 219ss.).

Todo cristiano, afirma, en la medida en que progresa en la fe y en el caridad, entra de forma cada vez más plena bajo el régimen de la acción de los dones, y por tanto en lo que puede y debe ser definido como vida mística, como vida regida por la acción divinizante del Espíritu. Pero no conviene olvidar que los dones, aun estando unidos entre sí, no tienen todos el mismo efecto, ni actúan todos de la misma manera en cada persona. En algunos casos actúan preponderantemente los dones que cabe calificar de activos (consejo, fuerza, temor...); en otros, actúan primordialmente los dones intelectuales y especialmente los de inteligencia y sabiduría. En este último caso, las almas serán llevadas a la contemplación en el sentido más fuerte de la expresión. En el anterior, las almas «vivirán en el orden místico, pero sobre todo en cuanto a la actividad y en cuanto a las obras», pero no llegarán a la contemplación propiamente dicha o típica, sino a una contemplación que se da «de una forma encubierta o disimulada (*masquée*)»¹⁵. Dicho con otras palabras, accederán a una contemplación «encubierta por los trabajos de la vida activa, a los que alimenta desde el interior». Hay, pues contemplación, pero una contemplación que acontece no de forma expresa y perceptible, sino «sosteniendo y animando obscuramente las obras de la vida activa»¹⁶.

EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA CULTURAL MODERNA

Jacques Maritain se vio confrontado con el tema de la contemplación, y más concretamente —con la cuestión de la distinción— relaciones entre contemplación y acción, no sólo en el contexto del desarrollo de su propia experiencia espiritual, sino también como consecuencia de su modo de entender e interpretar la historia de la cultura moderna. El primero de los escritos publicados por Maritain, aparecido en 1910, lleva por título *La science moderne et la raison*¹⁷. Con tono vehemente, como es frecuente en los textos primerizos, Maritain expone ahí, entre otras, un modo de interpretar la evolución intelectual moderna al que, en substancia, permaneció fiel en años posteriores. Esa interpretación comprende dos tesis o partes: en primer lugar, el reconocimiento del valor, también intelectual o epistemológico, de la

15. *OeC*, vol. XIV, p. 71 (trad. castellana: *De la vida de oración*, pp. 99).

16. *OeC*, vol. XIV, p. 72; ver también pp. 76-77 (trad. castellana: *De la vida de oración*, pp. 99-101).

17. Apareció en la «*Revue de philosophie*» XVI/6 (1910) 575-603. Fue luego recogido en *Antimoderne*, publicado en 1922, del que constituye el primer capítulo (*OeC*, t. II, pp. 939-973).

ciencia físico-matemática; en segundo lugar, la crítica a lo que designa como «ciencia moderna», que no es ni el estudio riguroso y paciente de la naturaleza, ni la ciencia físico-matemática, sino —así la califica— una actitud del espíritu. Más concretamente una exaltación desmesurada del espíritu —locura, en realidad—, que lleva a pensar en la posibilidad de una salvación alcanzada por las vías de la sola razón. Esa actitud espiritual —prosigue—, presente en la cultura occidental desde los tiempos del Renacimiento, se unió a la ciencia, fagocitándola y colocándola a su servicio, viendo en ella el instrumento que permite postular, con visos de verosimilitud, la superación de todo sometimiento a la realidad circundante y, fin de cuentas, la plena independencia del espíritu frente a Dios¹⁸.

Sobre esa temática volvió repetidas veces, matizando algunas expresiones, pero, como decíamos, manteniendo la substancia. Entre textos resulta oportuno, desde la perspectiva en la que estamos situados, fijar la atención en dos artículos que dedicó en 1922 a la figura de Descartes¹⁹. A Descartes —escribe— deben reconocérsele dos méritos: haber percibido la necesidad de que el espíritu tome conciencia de sí volviendo sobre su propia interioridad y haber contribuido a la constitución de la moderna ciencia físico-matemática. Pero, en ambos casos, la intuición primera acabó siendo desnaturalizada por el propio Descartes: del espiritualismo pasó a un angelismo, que rompía la conexión entre el pensamiento y la realidad; de la ciencia físico-matemática pasó al mito de la ciencia. Este segundo aspecto es el que desarrolla especialmente, dando al efecto dos pasos que se reflejan en los dos artículos publicados en 1922 y en los dos capítulos a los que dieron lugar cuando, en 1932, fueron recogidos en la obra *Le songe de Descartes*²⁰.

En el primero de esos capítulos, «Révélation de la science», Maritain procede a analizar la comprensión cartesiana de la ciencia como saber puramente deductivo, centrando la atención no tanto en los aspectos puramente gnoseológicos ahí implicados, sino en el horizonte vital, espiritual, con el que —a su juicio— se relacionan. La ciencia, en Descartes, está ordenada —concluye— no ya a saber, sino a dominar; más concretamente a conseguir un dominio sobre la naturaleza que haga finalmente posible el pleno bienestar de la humanidad. En suma, Descartes da vida a lo que puede ser calificado como «el Mito

18. Ver especialmente la conclusión del artículo: *OeC*, t. II, pp. 965-973.

19. Esos artículos se publicaron en la revista «Les Lettres», del 1 de febrero (pp. 175-204) y del 1 de marzo (pp. 371-426), ambos de 1922.

20. Integran, concretamente, los capítulos segundo y tercero de esta obra (*OeC*, t. V, capítulo II: pp. 34-56; capítulo III: pp. 57-98).

de la Ciencia», de tal manera que ese mito «es el signo propio del espíritu de Descartes, y el primero de los dones que nos ha legado»²¹.

Una concepción de la ciencia como la que Descartes formula, implica —prosigue Maritain— una modificación radical en la forma de comprender la jerarquía de las disciplinas humanas y, a fin de cuentas, en el modo de entender la vida misma del espíritu. Es el tema del siguiente capítulo, que titula «Déposition de la sagesse». Analizando la actitud de Descartes ante la teología, primero, y la metafísica, después, Maritain llega a una conclusión decisiva: Descartes rompe, o por mejor decir, invierte el edificio u orden de los saberes tal y como lo entendía el pensamiento clásico, tanto greco-romano como cristiano. Para Aristóteles el saber comenzaba por la física a partir de la cual la inteligencia humana se va elevando hacia la metafísica y, en ella, a la teología o filosofía primera. Para Descartes las cosas proceden de otra manera. En efecto —comenta Maritain—, «en los *Principes* (Descartes) presenta a la filosofía o a la ciencia como un árbol cuyas raíces están constituidas por la metafísica, el tronco por la física, y las ramas por la medicina, la mecánica y la ética. La metafísica no hace en suma otra cosa que asegurar el árbol de la ciencia más firmemente en la tierra y elaborar la savia. El fruto —el deleite final, de acuerdo con el dicho de los antiguos—, es de las ciencias prácticas de donde debe esperarse»²². En suma —concluye—, el espíritu deja de reconocer que está llamado a la contemplación de la verdad, para orientar la totalidad de sus energías a la posesión del mundo sensible. Descartes dio así forma intelectual, y por tanto consistencia, a esa ebriedad del espíritu ya presente desde fines del medioevo y comienzos de la etapa moderna²³.

El criterio hermenéutico al que acude Maritain, en los escritos de la década de 1910 y de principios de la de 1920, para interpretar la historia moderna, se articula en torno a la distinción entre dos movimientos: uno, que lleva desde lo sensible a lo inmaterial, haciendo que el espíritu tome conciencia de sí; otro que, desde la percepción de la capacidad de trascender lo inmediato que caracteriza al ser humano, abre al dominio de la realidad material. Ambos movimientos son por lo demás presentados, por el Maritain de esa época, no sólo como distintos, sino en más de un momento como contrapuestos. Me-

21. *OeC*, t. V, p. 56 (trad. castellana: *El sueño de Descartes*, Buenos Aires 1956, p. 40, aunque modificada por nosotros).

22. *OeC*, t. V, p. 87 (trad. castellana: *El sueño de Descartes*, p. 64, también retocada).

23. Es la conclusión del capítulo, donde presenta a Descartes como aquél que, yendo tal vez más allá de sus intenciones, ha dado forma filosófica a esa inversión del espíritu de la que hablaba en el artículo de 1910.

jor, como la expresión de dos actitudes espirituales irreconciliables entre sí. Lo que conduce con gran facilidad —si es que no necesariamente— a presentar la acción y la contemplación como realidades existencialmente incompatibles.

Diversos textos de los años de la vida de Maritain en los que ahora estamos situados, ponen de manifiesto que ya entonces advierte el problema y la contradicción que de ahí deriva respecto a algunas de las aspiraciones manifestadas en los escritos sobre la oración. No ciertamente por lo que se refiere a las actividades intelectuales, que son las que, como veíamos, constituían el objeto directo de atención en el tratado *De la vie d'oraison* y en los círculos y retiros de Meudon, pero sí, y muy claramente, respecto a las laborales o productivas, de las que se ocupa menos, pero a las que no olvida del todo. La realidad es, sin embargo, que afrontó decididamente el problema sólo años más tarde, después del periodo de reflexión iniciado en 1926 a raíz de la condena pontificia del movimiento de Action Française²⁴.

Entre las obras que marcan el inicio de ese periodo se encuentra una que hace relación directa a nuestro tema: *Primauté du spirituel*, publicada en 1927²⁵. En ella, ya desde el título Jacques Maritain toma posición frente a uno de los lemas más característicos de Charles Maurras y de Action Française: *politique d'abord*. La regeneración social, afirma Maritain, no puede venir primaria y fontalmente de la política, sino de un sustrato o fundamento anterior: la apertura de la sociedad, y de los hombres concretos que la integran a las realidades propias del mundo del espíritu —la verdad, el bien, la belleza...—, en las que radica y de las que depende la rectitud del vivir y del actuar humanos. Supuesto ese planteamiento, no resulta extraño, sino, al contrario, coherente en extremo, que el último apartado del libro esté destinado a tratar precisamente del «primado de la contemplación»²⁶.

«Sujeta al tiempo —con estas palabras comienza el apartado—, en el que acontece, y en el que pasa, la ley de la acción es la rapidez. (... pero) vence al tiempo sólo en la medida en que descende de la contemplación, que une el espíritu con la eternidad»²⁷. A continua-

24. Sobre las relaciones de Jacques Maritain con Action Française y su cambio de actitud a partir de 1926, ver J.L. BARRE, *Jacques et Raïssa Maritain*, cit., pp. 210ss.; R. OMACINI, *Maritain et la crisi dell'Action Française*, en G. GALEAZZI (ed.), *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milano 1978, pp. 179-188; P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, cit., pp. 90ss. y sobre todo 133-161; R. MOUGEL, *La vision maritainienne des rapports de l'Eglise et du monde*, en AA.VV., *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit*, Brescia 2000, pp. 99-132.

25. *OeC*, vol. III, pp. 785-903, anexos y notas pp. 905-988.

26. *OeC*, vol. III, pp. 894-903.

27. *OeC*, vol. III, pp. 894-895 (trad. castellana: *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires 1967, p. 141, aunque retocada por nosotros).

ción Maritain evoca la distinción entre vida contemplativa y vida activa, tal y como es entendida por Tomás de Aquino, para proseguir señalando que cuando el hombre se deja llevar por la gracia y entra en el régimen de los dones del Espíritu Santo, entonces «la actividad exterior procede, y eso es lo que debe ocurrir, de la adhesión a Dios, de modo que acontece a modo de adición y no de sustracción (II-II, q. 182, a. 1, ad 3); y, a ese título, lejos de ser una deficiencia o una dificultad (para la vida contemplativa), constituye una sobreabundancia»²⁸. Ese es —concluye— el orden que debe regir en la vida humana, también por lo que se refiere a la social, si se aspira a que sea realmente eficaz y humanizadora.

Las páginas finales de *Primauté du spirituel* implican, en suma, una reafirmación decidida de una de las convicciones fundamentales de Jacques Maritain, y una reafirmación realizada no sólo en términos generales, sino en referencia específica a la transformación de la vida social. De ahí su importancia²⁹. En esta obra, sin embargo, no se advierte todavía un hecho decisivo en el itinerario maritainiano: la evolución respecto al juicio sobre la cultura moderna tal y como comienza a manifestarse en *Religion et culture*, de 1930, y se expresa de forma acabada en *Humanisme intégral*, de 1936³⁰. En la época precedente, Maritain había dejado constancia de la existencia de desarrollos y progresos en la civilización moderna, aunque sólo en el plano de lo que cabe calificar como material, o, al menos, previo a lo humanizador propiamente dicho, concretamente, en lo que hace referencia a la ciencia experimental, y más específicamente a la ciencia físico-matemática; no en cambio en el plano propiamente espiritual, nivel en el que Maritain remite siempre a la edad media como momento cumbre y punto fundamental de referencia. A partir de 1930 ese modo de enjuiciar y valorar la historia cambia, ya que llega a la convicción de que, también a nivel de la percepción de las dimensiones del espíritu,

28. *OeC*, vol. III, p. 896 (trad. castellana: *Primacía de lo espiritual*, p. 143).

29. Mencionemos también, aunque sólo sea en nota, un importante artículo sobre la contemplación, escrito durante los años a los que ahora nos estamos refiriendo, pero en conexión con una óptica diferente de la que aquí nos ocupa: la caracterización de la diversidad de saberes. Se trata del artículo *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation*, publicado en 1931 en «Études carmélitaines» y luego integrado como capítulo VIII en *Les degrés du savoir* (*OeC*, vol. IV, pp. 819ss.). Son también de interés en esa misma obra, respecto al tema de la mística y de la contemplación, aunque de nuevo desde una perspectiva diversa de la que aquí nos interesa, el capítulo VI, dedicado a tratar de las relaciones entre experiencia mística y filosofía, y el anexo V, en el que comenta algunas de las ideas sobre la experiencia místicas defendidas por el Ambrose Gardeil.

30. Sobre este punto, ver lo que hemos escrito en el capítulo dedicado al pensador francés en nuestra obra *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Madrid 1997, pp. 247ss.

ha habido progreso en la edad moderna. El mundo moderno ha ido más allá del medioevo respecto a algunas dimensiones espirituales, y no precisamente periféricas o marginales, sino referentes a la toma de conciencia respecto a la realidad de la persona, a su subjetividad, a su dignidad, a sus derechos.

De ahí el esquema de la evolución histórica que encontramos en las páginas de *Humanisme intégral*³¹. Es decir, la consideración de la edad media como una época caracterizada por un teocentrismo válido en si mismo, mejor, imprescindible, puesto que Dios es realmente el centro de toda realidad, pero limitado en sus realizaciones históricas, ya que no estuvo unido a una plena valoración del hombre como sujeto. La presentación de la época moderna como el momento en que se produjo el descubrimiento o, más acertadamente, la acentuación de lo humano, ganancia histórica que, por desgracia, adoptó una deriva reactiva, por lo que terminó desembocando en un humanismo antropocéntrico y ateo. Y finalmente, la propuesta como ideal que aspira a superar las deficiencias detectadas en las dos épocas anteriores, de un humanismo teocéntrico, que puede ser también calificado como humanismo integral, ya que sólo en referencia a Dios el hombre resulta afirmado en plenitud³². O lo que es lo mismo, pero en términos no de concepción del hombre, sino de la sociedad y del mundo, el tránsito de una concepción sacral de la historia, que predominó en los siglos medievales, a una comprensión profano-cristiana de lo temporal, en la que, dejando atrás tanto el secularismo como la tendencia a valorar las realidades temporales por el servicio que prestan a lo eclesiástico y a lo sacral, se reconoce el valor que esas realidades poseen en y por sí mismas, ya que, estando referidas a Dios, como lo está el universo entero, se ordenan a Él en su propio ámbito y según su específica naturaleza³³.

No nos corresponde proceder aquí a una reflexión de conjunto sobre el planteamiento de Maritain en *Humanisme intégral*, tarea por lo demás de grandes proporciones³⁴. Sí en cambio subrayar una de sus con-

31. *Humanisme intégral* puede consultarse en cualquiera de sus numerosas ediciones y traducción; está en *OeC*, vol. VI.

32. Es el tema de los capítulos I y II de *Humanisme intégral*.

33. Es el tema de los capítulos IV y V, donde detalla lo que uno y otro planteamiento implica. El capítulo III constituye un preámbulo de carácter teológico —versa sobre las relaciones entre Reino de Dios, Iglesia y mundo— a lo que expone en los sucesivos.

34. El impacto que, en el momento de su aparición, tuvo *Humanisme intégral* fue enorme, y su influjo ha perdurado llegando hasta nuestros días. La literatura es amplísima. Limitándonos a la más reciente, mencionemos el número especial de «Notes et documents», revista del Institut International Jacques Maritain 17-18 (1987), que incluye (pp. 86-100) una amplia nota bibliográfica, y las obras colectivas *L'Humanisme intégral de Jacques Maritain*, París 1988, *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Milano 1988, *Dopo «Umanesimo integrale»*. *Dibatti di ieri, problemi di oggi*, Genova 1992.

secuencias espirituales, señalada por lo demás por el propio Jacques Maritain: el hecho de que la valoración de lo profano implica —digámoslo con sus propias palabras— «un estilo nuevo de santidad»³⁵.

«No hablamos —explica— de un nuevo tipo de santidad; la palabra sería equívoca (el cristiano reconoce sólo un *tipo* de santidad eternamente manifestado en Cristo). Pero las cambiantes condiciones históricas pueden dar lugar a modos nuevos, a estilos nuevos de santidad. (...) Puede así pensarse que el adquirir conciencia del oficio temporal del cristiano reclama un estilo nuevo de santidad, que se puede caracterizar, ante todo, como la santidad y la santificación de la vida *profana*»³⁶. Ese nuevo estilo implica, continúa, sacar todas las consecuencias del hecho de que, en régimen cristiano, la profano no se opone a lo sagrado como lo impuro a lo puro; quien vive en el mundo de las realidades puede, pues, al igual que el que se dedica a actividades sacras, aspirar a la santidad. Su itinerario, prosigue, por afectar a la espiritualidad misma, habrá de poseer caracteres netamente espirituales, y en consecuencia estar inspirado por el amor, pero por un amor que no desvincula de lo temporal, sino que lo informa, en conformidad con —y aquí Maritain acude a una terminología muy característica de sus obras de este periodo— «la ley del descendimiento del Amor increado a las profundidades de lo humano, para transformarlo sin aniquilarlo»³⁷.

«Entra también en el orden de las cosas —añade, a modo de observación final— el que no sea en la vida profana, sino en ciertas almas ocultas al mundo (unas viviendo en el mundo, otras en lo más alto de las más elevadas torres de la cristiandad, es decir, en las Órdenes más altamente contemplativas), donde comienza a aparecer ese nuevo estilo y ese nuevo impulso de espiritualidad, que desde allí ha de extenderse por la vida profana y temporal». Observación que refleja, ciertamente y ante todo, la fuerte conciencia de la primacía de lo espiritual, y por tanto de la contemplación, que caracterizó a Maritain, también respecto a la acción temporal, desde el primer momento y especialmente a partir de *Primauté du spirituel*³⁸; pero al mismo tiempo el hecho de que, si bien percibe netamente la valencia cristiana de lo secular, no llega a captar con plenitud todas las posibilidades que encierra.

35. *Humanisme intégral*, *OeC*, vol. VI, pp. 430-434 (trad. castellana: *Humanismo integral*, Madrid 1999, pp. 161-164; esta edición, que reproduce la traducción de A. Mendizabal publicada por primera vez en 1947, incluye una introducción de J.M. Burgos, que completa alguna de las informaciones ofrecidas por las obras citadas en la nota anterior).

36. *OeC*, vol. XII, pp. 430-431; trad. castellana, p. 161.

37. *OeC*, vol. XII, pp. 433-434; trad. castellana, p. 164.

38. Sobre este punto ver P. MARIOTTI, *Primato della contemplazione e trasformazione del mondo in Jacques Maritain*, en «Humanitas» 12 (1975).

ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN

La evolución de sus ideas culturales, y el desarrollo de su propia vida espiritual —así como la de Raïssa— hacían lógico que Maritain, en la segunda etapa de su pensamiento, es decir, la que tiene su eje en *Humanisme intégral*, se ocupara expresa y ampliamente, incluso con más detenimiento que en el pasado, de las relaciones entre acción y contemplación. Así lo hace en varios textos, el primero de los cuales data de 1936/1937, y lleva por título precisamente el de *Action et contemplation*. Se trata de una conferencia pronunciada en Buenos Aires en agosto de 1936 y publicada poco después en Francia³⁹.

En líneas generales, sigue, e incluso reproduce literalmente, los planteamientos ya expuestos en *De la vie d'oraison*, aunque con un cambio importante: mientras en esa obra tenía a la vista, primaria y preferentemente, las tareas intelectuales, ahora su horizonte se amplía para considerar la actividad humana en toda su amplitud. En este sentido, el paso dado en *Primaute du spirituel*, obra a la que remite varias veces, deja notar su influjo.

Siguiendo una metodología comparativa, habitual en quienes se ocupan de cuestiones similares a la que se aborda en *Action et contemplation*, Maritain inicia su exposición poniendo en relación las posiciones adoptadas por los filósofos griegos y por los autores cristianos. Fue mérito de los pensadores griego, y singularmente de Aristóteles, haber precisado las diferencias entre unas y otras acciones humanas, poniendo de manifiesto la singular importancia de las acciones inmanentes, que redundan en el perfeccionamiento del sujeto que las realiza. Y, en esa línea, haber subrayado el valor supremo de la contemplación, por la que el hombre se abre al ser y a la belleza. Su error, o, si se prefiere, su limitación, consiste en haber incidido en una interpretación intelectualista de la realidad que había percibido y, en consecuencia, restringir la posibilidad de la plena realización de sí sólo a algunos privilegiados, capaces de llegar a una vida intelectual superior a la que resulta accesible al común de los mortales.

El cristianismo cambió radicalmente el panorama, y por diversas razones. En primer lugar, porque afirma la importancia decisiva del amor. En segundo lugar, porque transforma el concepto de contemplación, que es concebida no tanto como una perfección de la inteligencia del que contempla, cuanto como un impulso que, partiendo de la inteligencia, lleva al amor de aquél que es contemplado, en suma,

39. Fue publicada en la «Revue thomiste» 43 (1937) 18-50 y luego, en 1938, recogida en *Questions de conscience*, de 1938 (*OeC*, vol. VI, pp. 679-731).

de Dios. En tercer lugar, porque da un sentido nuevo a las acciones transitorias, es decir, las que, transformando la materia, producen nuevos bienes, que son colocadas en el contexto del precepto de la caridad y vistas por tanto como actos que se ordenan, de por sí, a una realidad espiritual: el servicio a los demás hombres. Toda actividad humana, y concretamente el trabajo manual —despreciado por gran parte de los pensadores greco-romanos—, resulta así valorado. Y, a la inversa, todo hombre es visto como un ser llamado a trabajar —dando, claro está, a la palabra «trabajo» un sentido amplio, pero legítimo y riguroso—, ya que ningún ser humano puede permanecer inactivo, preocupado sólo de sí mismo, sino que debe esforzarse, de un modo u otro, con una actividad u otra, por contribuir al bien de los demás.

Una vez dicho todo eso conviene añadir —prosigue Maritain— que la contemplación es el valor supremo, y que, en consecuencia, a ella debe estar ordenada toda otra actividad, también las actividades temporales. No ya, ciertamente, porque la contemplación sea el fin propio, directo y especificador de la vida social, laboral o política, cada una de las cuales tiene su específica razón de ser. Sino porque esas actividades temporales no absorben la totalidad del movimiento interior de la persona humana, que está llamada a una plenitud que trasciende lo temporal. En ese sentido, todo, también la vida social y el mundo del trabajo, deben contribuir a la contemplación; más exactamente, debe dejar abierta la posibilidad de espacios en los que la persona pueda desarrollarse a fin de acceder a bienes espirituales de rango cada vez más elevado y, en última instancia y supuesta la acción de la gracia, a la unión con Dios por el conocimiento y el amor⁴⁰.

Con lo afirmado hasta ahora, el Maritain de *Action et contemplation* ha puesto de relieve algunos conceptos clave de su pensamiento. Pero todavía no ha mostrado si y cómo acción y contemplación se unen. Es lo que va a hacer en las páginas sucesivas, acudiendo a las ideas ya expuestas en *De la vie d'oraison*, y en ocasiones formulándolas incluso con las mismas palabras. Así ocurre concretamente en dos puntos, ambos decisivos para toda su argumentación:

- la reafirmación del modo cristiano de entender la contemplación como actividad que no radica sólo en la inteligencia, puesto que implica el amor, lo que hace que pueda redundar en la acción, que procede así *ex superabundantia contemplatio-*

40. Resumimos hasta aquí los dos primeros apartados del artículo: *OeC*, vol. VI, pp. 679-705. La trascendencia de la persona constituye un tema recurrente en la producción maritainiana de esos años y de los sucesivos; la obra más significativa es *La personne et le bien commun*, de 1947 (en *OeC*, vol. IX).

nis, de modo que no se opone a la contemplación sino que, de algún modo, la prolonga⁴¹;

- la reiteración de la importancia de los dones del Espíritu Santo, de cuya virtualidad depende el desarrollo de la vida de la gracia en el alma, subrayando a la vez que entre ellos, aunque no estén nunca del todo separados, hay diferencias en el modo de actuar, ya que algunos se refieren especialmente a la acción, mientras que otros se ordenan especialmente a la contemplación⁴².

Puede pues —concluye, al igual que lo hacía en escritos anteriores— haber almas que hayan entrado todas ellas por los caminos del espíritu y que no obstante caminen de maneras y según estilos diferentes. Más concretamente, almas llamadas a una vida en la que se dará la contemplación en la forma típica la vida activa que testimonian algunos grandes santos, y otras llamadas a una vida activa, en la que habrá, ciertamente, contemplación, penetración amorosa y sentida en una vida divinizada —no puede carecerse de ello si hay vida del espíritu— pero de forma atípica, encubierta o discontinua. «Estas almas —citemos sus palabras—, cuyo estilo de vida es activo, tendrán la gracia de la contemplación, pero de una contemplación *encubierta*, no perceptible. Quizá sean capaces sólo de recitar el rosario, y la oración mental les puede producir sólo dolor de cabeza o sueño. Esa realidad misteriosa que es la contemplación se dará en ellos no en la oración, sino en la dulzura de su comportamiento, tal vez incluso en el movimiento de sus manos, o en la dulzura con la que dirigen su mirada hacia el pobre, o en la atención que prestan al sufrimiento»⁴³.

Veinte años más tarde, en 1959, Maritain se ocupa de nuevo de la contemplación, precisamente en el segundo de los libros que escribe conjuntamente con Raïssa: *Liturgie et contemplation*⁴⁴; hecho que pone de relieve un dato que los textos autobiográficos confirman y amplían: el gran influjo que Raïssa tuvo sobre su esposo en todo cuanto se refiere a la espiritualidad. Se trata por lo demás de la última palabra dicha por Maritain a este respecto, ya que, si bien dedicó varias páginas a la contemplación, en una obra posterior, *Le paysan de la Garonne*, de 1967, no añade nuevas ideas, sino que glosa las ya expre-

41. *OeC*, vol. VI, pp. 710ss.

42. *OeC*, vol. VI, p. 719.

43. *OeC*, vol. VI, pp. 720-721.

44. El texto apareció primero en inglés, en la revista «Spiritual Life», en el número de junio de 1959. El mismo año se publicó también en la lengua original francesa, en París. Se encuentra en *OeC*, vol. XIV, pp. 83-154.

sadas con anterioridad, a la par que dedica amplio espacio a dar testimonio de su deuda con Raïssa a este respecto⁴⁵.

Liturgie et contemplation se sitúa en el contexto de la encíclica *Mediator Dei* y, más ampliamente, en el del movimiento litúrgico, a los que dedica su primera parte. La intención o aspiración de fondo es poner de manifiesto que entre liturgia y contemplación no hay oposición alguna, sino al contrario armonía, mejor, compenetración. No puede haber participación en la liturgia sin elevación del espíritu a Dios. Y no puede haber oración, y menos oración contemplativa, sin apertura al don que Dios hace de Sí en los ritos sacramentales y en la liturgia en general.

En el tratamiento del tema de la contemplación, y concretamente en el de las relaciones entre acción y contemplación, que ocupan la segunda parte del libro, el escrito mantiene substancialmente los planteamientos intelectuales presentes en obras anteriores (distinción entre mística y contemplación y, dentro de esta última, entre contemplación típica o perceptible y atípica o encubierta; recurso a los dones del Espíritu Santo para dar razón del desarrollo de la vida espiritual, con especial referencia al diverso objeto de unos y otros dones, etc.), sin introducir cambios, aunque reforzando la ordenación de toda vida cristiana a la contemplación. En esta línea se mueve lo que constituye la aportación más importante de esta obra: la expresión *la contemplation sur les chemins*, la contemplación en los caminos.

A esta expresión —cuya paternidad corresponde a Raïssa⁴⁶— se le dedica uno de los capítulos que integran la tercera parte de *Liturgie et contemplation*, destinada toda ella a responder a «algunas ideas falsas que llevan a apartarse de la contemplación». El capítulo al que nos referimos —breve, como todos los del libro— es concretamente el cuarto, que comienza con estas palabras: «La contemplación no es concedida sólo a los cartujos, a las clarisas, a los carmelitas... Es también frecuentemente el tesoro de personas escondidas al mundo, y conocidas solamente por algunos»⁴⁷. «De esto —prosigue— debe tomar concien-

45. *Le paysan de la Garonne* está recogido en *OeC*, vol. XII; de la contemplación se ocupa en la segunda parte del séptimo y último capítulo (pp. 924-1002, especialmente en pp. 924-929 y 956ss. ya que las intermedias están ocupadas por dos digresiones, una sobre la misión temporal del cristiano y otra sobre la condición laical, y a algunas consideraciones sobre la liturgia, sobre la que vuelve en pp. 960-964).

46. Así lo señala expresamente Jacques Maritain en *Le paysan de la Garonne* (*OeC*, vol. XII, pp. 974ss.; trad. castellana: *El campesino del Garona*, Bilbao 1967, donde la expresión francesa se traduce por «contemplación por los caminos», en lugar de «contemplación en los caminos», que nos parece preferible).

47. *Liturgie et contemplation*. *OeC*, vol. XIV, p. 138; el capítulo ocupa esta página y la siguiente.

cia nuestra época, así como de las vías gracias a las cuales la contemplación se comunica en el mundo, bajo una u otra forma, a la gran muchedumbre de almas que tiene sed de ella (con frecuencia sin saberlo), y que están llamadas a ella, al menos de una manera remota». «La gran necesidad de nuestra época, por lo que se refiere a la vida espiritual, consiste —concluye el pasaje— en hacer presente la contemplación en los caminos».

Después de una referencia a Santa Teresa de Lisieux, con la que pone en relación esta enseñanza, y de subrayar que entre la santa de Lisieux, de una parte, y Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, de otra, no hay oposición, se completa el pensamiento con la siguiente frase, que recuerda ideas ya presentes en escritos anteriores, aunque expresadas ahora con énfasis profético: «Añadamos que en orden a esta contemplación en los caminos, a cuyo desarrollo asistiremos en el futuro, la constante atención a Jesús presente y la caridad fraterna están destinadas a jugar un papel de primera importancia, también por lo que se refiere a las vías de la oración infusa»⁴⁸.

CONSIDERACIÓN FINAL

En las páginas que preceden hemos descrito el itinerario a la vez espiritual e intelectual recorrido por Jacques y Raïssa Maritain, siguiendo para ello un orden cronológico. Como resulta fácil advertir en su proceder se cruzan e integran cuatro niveles diversos:

- a) el testimonio de una vida cristiana, que ambos esposos aspiraron a vivir con plena apertura a la totalidad de sus riquezas espirituales;
- b) un análisis de la historia de la cultura, que, partiendo de la trascendencia del espíritu, subraya que el desarrollo histórico adquiere verdadera eficacia sólo cuando está basado en el reconocimiento de la centralidad de la persona humana y de sus dimensiones espirituales;
- c) una reflexión de teología de la historia que lleva a evidenciar el valor cristiano que poseen las realidades temporales, seculares o profanas por sí misma, y no sólo por su contribución al bien de otros órdenes de la realidad;

48. *OeC*, vol. XIV, p. 139, la frase termina remitiendo al ejemplo y la experiencia de los Petits Frères de Charles de Foucauld. Comentarios al tema de la «contemplación en los caminos» en J.H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg-Paris 1980, pp. 415-417 y en M. BELDA y J. SESE, *La «cuestión mística»*, cit., pp. 348-349.

d) y, finalmente, una consideración filosófico-teológica acerca de la contemplación, y de las relaciones entre contemplación y acción, inspirada en el pensamiento de Tomás de Aquino y, en algunos aspectos, en el de uno de los comentadores del Aquinate, Juan de Santo Tomás y su interpretación acerca de los dones del Espíritu Santo.

Esa diversidad de planos pone de manifiesto la riqueza del pensamiento de los Maritain, que abre caminos, plantea propuestas y sugiere perspectivas. Quedan ciertamente, desde una perspectiva teórica o especulativa, cuestiones pendientes. Considerarlas con detalle, y en su caso discutir las, es tarea en parte ya abordada por diversos autores, en parte todavía abierta. En todo caso, el testimonio y la reflexión que nos ofrecen Jacques y Raïssa Maritain constituyen una aportación y un punto de partida dignos de nota.